

Det finns två huvudriktningar inom vad som på engelska kallas "virtue epistemology": reliabilism och responsibilism. Filosofer inom den förstnämnda var först ut med att använda termen "virtue" i kunskapsteoretiska sammanhang. De använde termen för att beteckna "kraft" eller "förmåga" – man tänkte på sådant som god syn och normalt färgseende. Sådana förmågor hjälpte oss att skaffa oss en mer korrekt bild av omvärlden än nedsatt syn och färgblindhet. God syn var – under normala omständigheter – ett pålitligt redskap för att skaffa oss kunskap om världen. På samma sätt bidrar gott minne och en förmåga att dra logiska slutsatser till att vi får mer korrekta uppfattningar om verkligheten, uppfattningar som förtjänar att kallas kunskap om de är sanna och har förvärvats genom normalt sanningsförmedlande processer. Dessa teorier är externalistiska i den meningen att det är en förbindelse mellan kunskapssubjektet och kunskapsobjektet, som inte nödvändigtvis måste vara tillgänglig för kunskapssubjektet, som gör sann tro till kunskap. Externalistiska teorier blev populära i svallet efter Edmund Gettiers uppsats "Is Justified True Belief Knowledge?" (1963) som visade att den traditionella uppfattningen om kunskap som sann, välgrundad tro inte var tillfredsställande i alla fall. Kända företrädare för reliabilitiska teorier är Ernest Sosa och Alvin Plantinga.

Det är ju tydligt att reliabilisterna använder "virtue" i en betydelse som skiljer sig från den gängse i moralfilosofi, där termen betecknar ett önskvärt karaktärsdrag. "Virtue" är en mer flertydig term på engelska än "dygd" på svenska. Att kalla renodlat reliabilistiska teorier för dygdteorier på svenska skulle vara missvisande. Responsibilister däremot använder termen "virtue" just för att beteckna karaktärsdrag och gör det i medveten analogi med moraliska dygdteorier. Gemensamt för alla responsibilister är att man betonar kunskapssubjektet och hennes egenskaper och tar värderingsmässig ställning till dem: har hon skaffat sig sina trosuppfattningar på ett ansvarsfullt sätt, är hon samvetsgrann eller slarvig? Det finns också filosofer som laborerar med blandade teorier med drag från både reliabilistiskt och responsibilistiskt håll, till exempel

John Greco och Linda Zagzebski (och numera även Sosa). Det är bara kunskapsteori som i huvudsak är responsibilistisk som intresserar mig här. Reliabilistiska teorier av olika slag har diskuterats flitigt och är allmänt kända, medan responsibilismen hittills fått ringa uppmärksamhet i Sverige. Jag vill presentera några exempel på responsibilistiska kunskaps-teorier och något resonera kring deras förtjänster och nackdelar, men inte diskutera något problem mer grundligt.

Tidigast och i många avseenden mest intressant är Lorraine Code. Hon publicerade sin *Epistemic Responsibility* 1987. Efter henne kom James Montmarquet med *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility* 1993 och Linda Zagzebskis *Virtues of the Mind* 1996. Förutom dessa och andra böcker har ett stort antal artiklar diskuterat dygdepistemologi och åtminstone en artikelsamling (med originalartiklar) har publicerats: *Virtue Epistemology*, 2001.

1. ALTERNATIV IDÉ OM "KUNSKAP"?

Man kunde förvänta sig att en riktning inom kunskapsteorin, som går under namnet "dygdepistemologi" skulle ha något nytt att säga om hur man bör definiera termen "kunskap". Men i själva verket är det nog bara Linda Zagzebski, som uttryckligen föreslår en ny definition av "kunskap" i termer av intellektuella dygder. Begreppet "dygd" är grundläggande i hennes teori på så sätt att alla kunskapsteoretiska begrepp utom sanning definieras i termer av intellektuell dygd. En dygd är enligt Zagzebski "en djup och varaktig önskvärd egenskap ("excellence") hos en person, innefattande en karakteristisk motivation att åstadkomma ett visst önskat mål och en pålitlig förmåga när det gäller att nå målet" (1996, s. 137; översättningen är här liksom på andra ställen i artikeln av mig, om inte annat anges). Denna definition gäller såväl för intellektuella som för moraliska dygder. Det som skiljer ut de intellektuella dygderna från andra är det specifika mål som de intellektuella dygderna är inriktade mot, nämligen sanning. I övrigt finns inga avgörande skillnader mellan intellektuella och moraliska dygder; i själva verket är alla dygder i grunden moraliska.

Resultatet blir alltså att "rättfärdigande", till exempel, definieras i termer av dygd: en persons trosföreställning är rättfärdigad om hon tror något som en intellektuellt dygdig person skulle tro i motsvarande situation (s. 241 f). Men att en sann trosuppfattning är rättfärdigad räcker inte för kunskap enligt Zagzebski. En trosföreställning utgör kunskap bara om den är resultatet av en dygdig kunskapsakt. "Kunskap" blir rätt och slätt trosuppfattningar, som är resultat av intellektuellt dygdig aktivitet. Hon skriver:

Jag föreslår nu att vi definierar kunskap på följande sätt:

Def. 1: Kunskap är ett tillstånd av kognitiv kontakt med verkligheten, som uppstår ur intellektuellt dygdig aktivitet ("acts of intellectual virtue").

Alternativt,

Def. 2: Kunskap är ett tillstånd av sann tro som uppstår genom intellektuellt dygdig aktivitet.

Eftersom det faktum att en trosföreställning uppstår genom intellektuellt dygdig aktivitet implicerar att den är sann, kan den andra definitionen formuleras utan onödig upprepning på följande sätt:

Def. 3: Kunskap är ett tillstånd av tro, som uppstår genom intellektuellt dygdig aktivitet. (Zagzebski 1996, s. 27of.)

Hennes begrepp "intellektuell dygd" är alltså inte renodlat reliabilistiskt eller responsibilistiskt utan innehåller element från båda: en framgångskomponent och en motivationskomponent. Vad framgångskomponenten är för slags egenskap blir aldrig särskilt tydligt. Det framgår dock att hon tänker sig att moraliska dygder är konstruerade på samma sätt: en kärleksfull person drivs inte bara av sin karakteristiska lust att göra gott mot sina medmänniskor, hon lyckas också i allmänhet minska lidande och öka lyckan. Men den pålitliga förmåga att hitta sanningen, som utmärker intellektuellt dygdiga personer, förklaras inte genom någon mekanism eller genom något darwinistiskt resonemang (som hos Plantinga). Möjligen hyser hon en from förhoppning att den som drivs av motivet sanningssökande i större utsträckning tenderar att finna sanningen än andra; "... dygder skiljer sig från färdigheter och procedurer, men min ståndpunkt är att motivkomponenterna hos de förra leder till att man skaffar sig de senare" (s. 237). Men i så fall vore ju pålitlighetskomponenten i definitionen överflödig.

Man kan också undra varför motivationskomponenten är nödvändig, om vi i stället håller fast vid att den intellektuellt dygdige är pålitlig i sitt kunskapsökande. Varför förtjänar inte sanna trosuppfattningar, som förvärvats på ett pålitligt sätt, etiketten "kunskap" med mindre än att den troende också har haft sanningssökande som motiv? Jag tror att Zagzebskis skäl är att det skall vara en värdefull egenskap hos sättet att förvärva trosföreställningen som gör sann tro till kunskap; och ren externalistisk pålitlighet är inte tillräckligt berömvärd – man måste också vara motiverad på rätt sätt.

Överhuvud taget verkar försöket att definiera "kunskap" i termer av intellektuella karaktärsdrag missriktat. Först och främst verkar det svårt att avgöra vem som är intellektuellt dygdig utan att noga se efter vilka påståenden hon tror på och av vilka skäl. Då tycks det nödvändigt att ha tillgång till något sätt att ta ställning till vilka trosuppfattningar som är

välgrundade innan man kan avgöra om någon är intellektuellt dygdig. Det verkar till exempel som om en intellektuellt dygdig person bör omfatta motsägelselagen. Men att vi är så övertygade om att en intellektuellt dygdig person inte vill tro motsägelser, beror snarare på att denna princip verkar så grundläggande för allt tänkande än på att vi har klara föreställningar om hur en intellektuellt dygdig person brukar resonera. Zagzebski hävdar tvärt om: "Om en regel är undantagslös, kan *skälet* till att den är undantagslös spåras till motivationen och förståelsen hos dygdiga agenter." (Författarens kursiv.) Detta citat från s. 239 handlar visserligen om moralisk dygd; men hon exemplifierar senare, när hon för över resonemanget till intellektuella dygder, med just motsägelselagen och säger att detsamma gäller för den (s. 245).

Denna invändning drabbar inte teorier, som visserligen lägger vikt vid dygder men som inte definierar andra centrala begrepp i termer av dygd. En etisk dygdteoretiker som John McDowell, till exempel, träffas inte av motsvarande invändning inom moralfilosofin, eftersom han ser den moraliskt dygdiges ställningstagande som ett indicium på vad som är rätt i en viss situation, men det är inte det som definierar riktigheten. McDowell menar ju att moralisk dygd består i ett slags finstämd mottaglighet för moraliskt relevanta faktorer i olika situationer, en mottaglighet som inte låter sig kodifieras i en bestämd uppsättning regler, som man kan följa för att handla rätt. Men det är inte den dygdiges uppfattning som gör en viss handling riktig.

Hur en motsvarande dygdsteori på det kunskapsteoretiska fältet skulle se ut är inte alldeles lätt att föreställa sig, eftersom det här gäller att ta ställning till vilka metoder som leder till kunskap och vilken evidens som är tillräcklig för kunskap. Men möjligen kan Zagzebskis och andras diskussion om det goda omdömet roll i kognitiva sammanhang spela en motsvarande roll. Det krävs någon form av gott omdöme för att avgöra när man har stöd för en uppfattning, som kanske inte låter sig kodifieras. Men skillnaden är ändå stor: McDowells moraliska dygd är närmast en variant av en "moral sense"-teori, där dygden fungerar likt ett perceptionsorgan, ett sjätte sinne för moraliskt relevanta faktorer. Så kan det goda omdömet inom kunskapsteori knappast fungera: det har ju snarare karaktären av metanorm, som tar ställning till vilken evidens som är tillräcklig för kunskap i en specifik situation.

Det verkar som om man vänder upp och ner på viktiga relationer om man värderar en moralisk handling eller en intellektuell prestation på grundval av värderingar av personer och deras karaktärsdrag snarare än tvärt om. Det som gör vissa intellektuella karaktärsdrag önskvärda är väl att de oftare hjälper oss att uppnå sanna och välgrundade uppfattningar. Att tro vissa påståenden därför att intellektuellt dygdiga personer skulle

tro på dem, verkar vara ett dåligt skäl att tro på dem. I vissa sammanhang är det kanske oundvikligt att lita till experters auktoritet på områden, där vi inte själva kan skaffa oss välgrundade uppfattningar, och i sådana fall är det kanske bättre att lita på en intellektuellt dygdig person än på en som inte är det. Problemet är att det verkar lika svårt att ha en välgrundad uppfattning om vem som är intellektuellt dygdig, som att försöka ta reda på det vi i första hand vill veta. På liknande sätt verkar det vara att vända saker upp och ner att hävda att man bör rädda ett litet barn från att drunkna, *därför att* det är vad en modig person skulle ha gjort i den situationen, snarare än *därför att* barnet annars dör.

2. KUNSKAPSTEORI SOM NORMATIV DISCIPLIN

Responsibilister uppfattar kunskapsteori som en genuint normativ verksamhet. De betonar att intellektuell verksamhet och försök att få kunskap är någonting som vi *gör* och följaktligen kan bedömas normativt, vissa sätt att orientera sig i världen är bättre än andra. Code är ett bra exempel på detta. Men Code är ingalunda den första att se parallellerna mellan normativ etik och kunskapsteori – det finns en lång diskussion före Code om ”the ethics of belief” (se t.ex. Clifford 1877, C. I. Lewis 1969 och Chisholm 1977). Code är emellertid angelägen om att inte blanda ihop epistemiska värderingar med etiska (eller att reducera de förra till specialfall av de senare, som Zagzebski vill göra nio år senare). Hon vill bara undersöka hur fruktbart det är att se de epistemiska normerna som analoga med de moraliska. Men betoningen av det normativa draget i kunskapsteori är alltså inte unikt för responsibilisterna, det normativa draget finns inom de många former av kunskapsteori. Själv föreställer jag mig att dessa genuint normativa frågor snarare hör hemma inom ett eget fält, låt oss kalla det frågor om ”intellektuell moral” eller teorier om ”rationalitet”. De kunskapsteoretiker som definierar ”rättfärdigad” i termer av vad någon har rätt att tro, eller vad man bör tro, blandar ihop två olika frågor: ”När har någon kunskap?” respektive ”Vad bör jag tro?”

Möjligt har det normativa draget för en tid tonats ner bland dem som i Quines efterföljd bekänner sig till en naturaliserad kunskapsteori. Men inte ens naturalistiska kunskapsteoretiker förnekar i allmänhet att det åtminstone finns instrumentella värderingar i kunskapsteori: ”Om du vill tro sanna påståenden – alternativt: om du vill överleva i en hård omvärld – bör du gå tillväga så här när du skaffar dig information och fästa störst tilltro till uppgifter som uppfyller de här villkoren”. Inom parentes kan nämnas att inte heller responsibilister är främmande för att tala om naturaliserad kunskapsteori. Code menar att kunskapsteorin måste bygga

på vetenskaplig kunskap om den mänskliga naturen, särskilt de delar som är av betydelse vid kunskapsproduktion. Och Zagzebski framhåller att Aristoteles' etik brukar ses som en form av etisk naturalism. Eftersom hennes egen teori om intellektuell dygd är utformad i analogi med Aristoteles' etik, kan hennes kunskapsteori i viss mening uppfattas som naturalistisk. Det är emellertid en naturalism som är ganska avlägsen från vad Quine menar med naturaliserad kunskapsteori.

Det som är signifikativt för responsibilisterna är att de lägger stor vikt vid värderingar av kunskapssubjektet och hennes egenskaper snarare än vid frågor om rättfärdigande av enstaka påståenden. Det är helt analogt med att dygdetiker lägger vikt vid agenter och deras personlighetsdrag mer än vid handlingar och deras riktighet eller konsekvenser. Responsibilister utför ofta tydligare analogierna med olika etiska teorier: en del kunskapsteori beskrivs som typiskt teleologisk till sin natur: regler för vad man bör tro motiveras av att man på så sätt kommer att tro så många sanna uppfattningar och så få falska som möjligt. Andra kunskapsteorier är mera utformade i analogi med deontologiska etiska teorier: det är helt enkelt rationellt att tro påståenden som uppfyller vissa villkor, även om det inte bidrar till att man tror så många sanna och så få falska som möjligt. En riktigt sträng dygdepistemolog som Zagzebski konstruerar sina teorier i analogi med dygdetik, så att önskvärda karaktärsdrag är grundläggande i teorin och ses som värdefulla i sig.

Vad responsibilisterna framför allt tillför diskussionen är betoningen av att personliga egenskaper, som i många avseenden liknar moraliska dygder, är viktiga också när man tänker och utforskar världen. Många moraliska dygder har intellektuella motsvarigheter: intellektuellt mod ("djärva tänkare"), hederlighet, rättvisa, måttfullhet, integritet, öppenhet och så vidare bidrar till att man har lättare att lösa problem. Det viktiga med att utveckla en teori om ansvarsfullt tänkande, menar Code, är att det kan hjälpa oss att tänka bättre. Och detta sker bäst genom att reflektera över exempel på ansvarsfullt respektive oansvarigt tänkande.

Det tycks mig som om diskussionen om intellektuella dygder också har något att tillföra diskussionen om vårt eventuella ansvar för vad vi tror. Ibland klandrar vi folk för att de tänker slarvigt eller dogmatiskt. Men ett problem med idén att vi är ansvariga för vad vi tror och tänker, är att den tycks förutsätta att vi kan välja vad vi skall tro. Och den uppfattningen – doxastisk voluntarism – verkar ännu mindre plausibel än tanken att vi i någon mening kan handla fritt. Vi väljer inte om vi skall tro att det står en elefant framför oss (vare sig det står en elefant där eller ej). Lika litet tycks vi ha några valmöjligheter när det gäller att lägga ihop 2 och 2.

James Montmarquet (1993) utgår från tanken att vi håller människor (som till exempel Hitler) ansvariga för felaktiga handlingar, även om

dessa skulle vara moraliskt berättigade i ljuset av de uppfattningar de har om världen. Det i sin tur innebär, enligt Montmarquet, att vi måste hålla dem ansvariga för sina uppfattningar. Detta kan, som sagt, tyckas problematiskt, om vi omfattar principen att ”bör” implicerar ”kan”. Men Montmarquet menar att vi i många fall kan hålla människor ansvariga både för vad de gör i ljuset av felaktiga uppfattningar och för dessa uppfattningar: de kunde ha undersökt saken bättre.

Den centrala intellektuella dygden för Montmarquet är samvetsgrannhet (”conscientiousness”) och den i sin tur förutsätter intellektuell djärvhet, måttfullhet och opartiskhet. Alla andra intellektuella dygder är exempel på eller varianter av dessa. Så är till exempel öppenhet för andras idéer ett sätt att vara opartisk på. Montmarquet har mycket litet att säga om andra kunskapsteoretiska problem. Han intresse är knutet till vårt ansvar för handlingar baserade på trosuppfattningar och för dessa uppfattningar själva. Han menar att en teori om intellektuella dygder som frivilligt valda och inövade attityder och vanor talar för att vi kan tillskrivas ansvar också för våra uppfattningar. Om man inser att man är tämligen slarvig och att detta gör en till en sämre forskare i historia, är det inte omöjligt att öva sig i större noggrannhet, lägga upp nya rutiner för kontroll av citat och så vidare, så att ens resultat i framtiden kommer att bli mera pålitliga. Skulle man inse att man är alltför försiktig, kan man i stället öva sig i större djärvhet, att formulera sina slutsatser utan förbehåll, framkasta djärvare hypoteser vid seminarier utan att alltid se till att hålla ryggen fri. Man kan öva upp nya vanor och försöka odla attityder, som verkar befrämjande på tankearbetet.

Här bör kanske skjutas in att intellektuella dygder ingalunda bara är en angelägenhet för akademiker. Alla människor ställs varje dag inför problem som måste lösas genom att man tar reda på vilka uppgifter som är mest pålitliga eller vilka slutledningar som behöver göras för att man skall klara av att lösa problemet. Code påpekar (s. 52) att nästan allt vi företar oss förutsätter att vi tar reda på saker och är intellektuellt aktiva på något sätt. Därför har skolans uppgift nu länge sagts vara att öva elevernas problemlösningsförmåga och deras kritiska tänkande. Måhända har det mest varit högtidsfraser. Men antag att man tar högtidsfraserna på allvar: vad skall man lära ut, om man vill lära ut kritiskt tänkande? Vid närmare påseende verkar det som om ”kritiskt tänkande” är en paraplyterm, under vilken man kan placera i stort sett allt man önskar att skolan skall förmedla till eleverna. Skulle man i stället fundera över vilka intellektuella dygder som är värda att odla – vilka attityder till sanning och goda skäl, och vilka tankevanor, vill vi att eleverna skall få? – skulle diskussionen bli både mer omfattande och mer precis. Man skulle kanske också upptäcka att här finns konflikter mellan olika önskvärda mål: det

är bra både att tänka självständigt och att tänka rätt. Men det är inte alltid dessa två låter sig förenas. I en och samma situation kan flera olika dygder vara påkallade, men den handling man till slut väljer (den trosuppfattning man till slut stannar för) kan inte uttrycka alla dygder lika mycket, som Zagzebski påpekar (s. 240–41 och 245). Dygder kan med andra ord komma i konflikt. Ibland kan man lösa sådana konflikter med hjälp av ett gott omdöme – den överordnade dygd som Aristoteles kallar *fronesis* (fast bara i moraliska sammanhang, medan Zagzebski menar att något motsvarande krävs också i intellektuella sammanhang). Men ibland kanske konflikten mellan olika dygder är olöslig. Dilemman är möjliga såväl i moraliska som i kognitiva sammanhang.

Här finns många intressanta uppgifter för dem som intresserar sig för intellektuella dygder.

3. VIDARE PROBLEMSTÄLLNINGAR?

Responsibilisterna hävdar ofta att traditionell kunskapsteori varit alltför snävt inriktad på att försöka övervinna skepticismen genom att visa upp exempel på otvivelaktig kunskap och att den därigenom kommit att försumma viktiga uppgifter. Jag tar inte ställning till om detta är en rimlig anklagelse – jag bara noterar att responsibilister i allmänhet anser att deras teorier är bättre lämpade att ta itu med dessa andra angelägna uppgifter för kunskapsteorin. Vilka är då dessa?

Ett exempel är uppfattningen man kan hitta i dessa texter – från Code till Zagzebski – att ”förståelse” (”understanding”) liksom ”insikt” och ”vishet” har högre värde än kunskap. Man menar att den moderna kunskapsteorins koncentration på enkla elementära exempel på empirisk kunskap om enskilda sakförhållanden gjort dessa fall paradigmatiska, vilket har lett till att man försummat att fundera närmare över vad ”förståelse” och mer övergripande – och viktigare – former av kunskap egentligen är för något och hur sådan kunskap rättfärdigas. Det kan tyckas att om kunskap skall ha något värde – instrumentellt eller intrinsikalt – så kan det inte vara kunskap om enkla atomära fakta som har värde, utan snarare större strukturer av välordnad kunskap eller en övergripande förståelse för teorier eller förklaringar. För antikens filosofer var vishet det mest eftersträvarvärda av allt, och det var för att komma underfund med vishetens natur man konstruerade kunskapsteori. Men modern kunskapsteori har ingenting att säga om vishet.

Förståelse är enligt flera responsibilister något slags process, som i sin tur förutsätter både kunskap om enskilda sakförhållanden och en färdighet att kunna utföra logiskt korrekta slutledningar och annat dylikt. Men utöver detta innebär förståelse att man kan se mönster, förbindelser och

mening. Vishet är ett ouppnåeligt mål som den ansvarsfulle tänkaren strävar emot och närmar sig mer eller mindre.

Men frågan är om responsibilisterna har så mycket att tillföra den här diskussionen utöver vad koherentister eller holister redan sagt.

4. KUNSKAP SOM SOCIALT FENOMEN

Att sträva efter kunskap är något som människor *gör*. Och det är något de *gör tillsammans*. Detta talar för att kunskap är ett socialt fenomen: alltför mycket av modern kunskapsteori, hävdar responsibilisterna, betraktar den enskilde individens empiriska kunskap om näraliggande ting som paradigmen för all kunskap. Men det faktum att kunskap uppstår i samspel med andra, att vi bygger vidare på andras insikter och testar våra idéer mot andra gör att vi måste ha ett vidare kunskapsbegrepp, som mer närmar sig vardagsbegreppet kunskap. Detta förutsätter att vi i allmänhet kan lita på varandra och att vi har en förmåga att bedöma andras grad av tillförlitlighet. Också i det sammanhanget har begreppet intellektuell dygd en funktion att fylla: det är viktigt att vi dels kan urskilja vilka personer vi har goda skäl att lita på – nämligen intellektuellt dygdiga personer – dels är det viktigt att vi alla uppövar intellektuell dygd så att vi blir värda att lita på.

Emellertid kan man ju undra varför detta främst talar för en responsibilistisk kunskapsteori. Om vi kunde avgöra vilka personer som var pålitliga i sitt kunskapssökande vore väl det att föredra – om vi nu letar efter personer vi kan lita på?

5. FÖRTJÄNSTER MED KUNSKAPSTEORIER BASERADE PÅ DYGD

Det tycks mig alltså som om de viktigaste bidragen en kunskapsteori baserad på dygd – i betydelsen intellektuella karaktärsdrag – skulle ha att tillföra kunskapsteorin är två. Det första är en mera ”praktisk” inriktning av kunskapsteorin, något som för den närmare vetenskapsteorin: vilka sätt att söka kunskap är mest fruktbara? Hur bör man vara för att nå kunskap? Vilka tankevanor och vilka förhållningssätt till sanning, goda skäl och andra centrala begrepp är bra att försöka odla hos sig själv, om man vill veta något?

Det andra är nära besläktat med det förra: det gäller vårt ansvar för hur vi tänker. Vissa personer verkar ha lättare att lösa problem än andra. Det tycks som om vissa sätt att tänka, argumentera, ge skäl för uppfattningar och så vidare vore bättre än andra och att vi borde försöka lägga oss till med dem. Samtidigt verkar det som om vi i ringa utsträckning kan vara ansvariga för vad vi tror och hur vi tänker. Men en teori om intellektuella

dygder kunde peka ut vilka tankevanor, som ofta leder till goda resultat, vilka attityder och förhållningssätt som främjar sökande efter sanning. Och sådana vanor och attityder kunde vi öva oss i (kanske på det sätt Aristoteles rekommenderar för de moraliska dygderna: genom att utföra dygdiga handlingar). Eftersom detta är en process på lång sikt, tycks våra medvetna och genomtänkta val kunna ha större inflytande på våra intellektuella dygder och laster än på enskilda trosföreställningar eller enstaka försök att lösa problem.

När man i undervisningssammanhang talar om värdet av att lära ut kritiskt tänkande och problemlösningsförmåga, verkar det klart att det är intellektuella dygder i den mening responsibilister talar om, som uppfattas som önskvärda mål vare sig det gäller lågstadiets läroplan eller universitetens forskarutbildning.

Men det finns ett problem: finns det egentligen intellektuella dygder?

6. PROBLEM FÖR TEORIER OM INTELLEKTUELL DYGD

John Doris och Gilbert Harman har på senare år kraftfullt ifrågasatt idén att vi har stabila karaktärsdrag över huvud taget (Doris 2002, Harman 1999). Eftersom dygder är ett slags karaktärsdrag skulle alla teorier om dygd vara meningslösa, ja i värsta fall skadliga. Argumenten hämtar Doris och Harman från socialpsykologiska experiment som visar att till synes obetydliga drag i situationer har mycket större förklaringsvärde när det gäller mänskliga handlingar än stabila karaktärsdrag. Människor som i likhet med oss är övertygade om att de inte bör plåga sina medmänniskor kan förmås tortera en oskyldig människa nära nog till döds bara en försöksledare i vit rock säger åt dem att göra så. (Hänvisningarna till socialpsykologiska experiment återfinns alla i Doris' bok tillsammans med många fler.) Människor som hittat några "kvarglömda" småmynt i en telefonkiosk är mycket mer benägna att hjälpa sina medmänniskor än de som inte hittat några slantar, och så vidare. Detta menar Doris och Harman visar att våra traditionella förklaringsmodeller för mänskligt handlande i termer av personlighet och karaktärsdrag – "han är så hjälpsam, hon är så modig" – vilar på ohållbara föreställningar. Vi tror att vi själva och de människor vi möter är stabila personligheter, att vi kan förutse och förklara vårt eget och andras handlande med hjälp av kunskap om deras och vår karaktär. Men det är helt enkelt falskt.

För vi nu över detta resonemang till de intellektuella dygderna, verkar Doris' och Harmans uppfattning stå ännu starkare. Hur vanligt är det inte att en person med lysande intellekt på ett område är totalt omdömeslös och genant slarvig i sitt sätt att tänka på andra områden? Tänk bara på Frege: när han inte tänker på logik och språkfilosofi utan på politik och

samhälle avvisar han värdet av rationellt tänkande och är glödande tysk nationalist och fanatisk antisemit. Turing använder de mest komplicerade beräkningar för att ta reda på varför hans cykel tappar kedjan för att komma fram till ett resultat som en cykelreparatör hade nått på ett par minuter (Ceci 1996). Gatubarn i Latinamerika utför förbluffande räkneoperationer i huvudet, laborerar med olika valutor och förlorar sällan på en affär, men kan inte lösa den enklaste skoluppgift i matematik. Den amerikanske intelligensforskaren Stephen Ceci pläderar övertygande för att förmågan att lösa intellektuella problem i stor utsträckning är situationsbetingad på ett sätt som utesluter att det finns en enda medfödd faktor som förklarar framgångar vid lösande av IQ-test, i skolan och livet i allmänhet (Ceci 1996). Också på detta område tycks situationen spela en mycket större roll än vi vanligen föreställer oss.

Detta är ett bekymmer för alla teorier som lägger någon vikt vid dygder. Vad mer är – resonemanget tycks innebära allvarliga svårigheter för alla idéer om utbildning och uppfostran. Vad syftar utbildning och uppfostran till om inte att just öva in goda vanor och önskvärda attityder – vare sig det är fråga om moralisk fostran eller undervisning i läroämnena? Det verkar vara ett mycket viktigare mål för skolundervisning att lära in ett förnuftigt sätt att gripa sig an med problem av olika slag än att lära ut enskilda faktauppgifter (även om det kanske är svårt att göra det ena utan att också göra det andra).

Men vad visar egentligen de forskningsresultat som Doris och Harman grundar sitt resonemang på? För det första kan man ju lägga märke till att alla inte handlar lika i samma situationer. Alltså måste personliga egenskaper spela en viss roll i förklaringen av den enskildes beteende. Gentemot det skulle Doris och Harman kunna invända att det kan finnas andra, okända, situationsvariabler som förklarar att 35 % *inte* lyder order i Milgrams experiment: de kan nyligen ha läst en bok om tortyr, de kommer just att tänka på hur plågsam skolan var och finner experimentet meningslöst, de kommer direkt från tandläkaren och önskar ingen samma smärtupplevelse, och så vidare. Faktum är ju också att Milgram inte lyckades hitta några gemensamma egenskaper hos dem som avbröt experimentet, några speciella karaktärsdrag till exempel, som kunde förklara varför just dessa personer inte var lika benägna att lyda order som andra.

För det andra skulle man kunna invända att de socialpsykologiska experimenten inte visar något alls om dygd – utom möjligen hur viktigt det är att öva sig i dygden. De personer som varit utsatta för de fantasifulla experimenten har inte valts ut på grund av sin väldokumenterade dygd. I stället har man tänkt sig att en genomsnittlig grupp individer i alla fall skall visa prov på vanliga elementära dygder som medmännisklighet. Men

antag att dygd är något lika svårt och sällsynt som det är upphöjt. Felet med de personer som inte uppvisar medmänsklighet i de situationer socialpsykologen riggat är inte att de skulle säga – och mena – att man bör tillfoga oskyldiga människor smärta eller att man inte bör hjälpa människor i svårigheter. De är övertygade om att man bör hjälpa sina medmänniskor snarare än plåga dem. De har bra moraliska övertygelser. Felet är att de inte övat in dygden så att den blivit en andra natur. En dygdig människa i Aristoteles' mening har gjort dygden till sin natur, så att hon nästan inte kan handla på annat sätt; hon gör det rätta med lätthet och glädje. En intellektuellt dygdig person visar alltid gott omdöme, öppenhet och kritiskt sinne!

Problemet med ett sådant försvar för dygdteorier – både inom etiken och inom kunskapsteorin – är att sådana teorier då blir obehagligt elitistiska: dygden är minsann inte tillgänglig för vem som helst!

LITTERATUR

Aristoteles. *Nicomachiska etiken*.

Ceci, Stephen, J. 1996. *On Intelligence. A bioecological Treatise on Intellectual Development*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

Chisholm, Roderick. 1977. *Theory of Knowledge*, 2 uppl. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Clifford, W.K. 1877. "The Ethics of Belief", återfinns i *The Ethics of Belief and Other Essays*, London 1947.

Code, Lorraine. 1987. *Epistemic Responsibility*. Hannover: University Press of New England.

Doris, John M. 2002. *Lack of character. Personality and moral behavior*. New York: Cambridge University Press. Omtryck 2003.

Harman, Gilbert. 1999. "Moral Philosophy Meets Moral Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XCIX, Part 3.

Lewis, C. I. 1969. *Values and Imperatives: Studies in ethics*, utg. av J. Lange, Stanford, Calif.

Montmarquet, James. 1993. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham Md, Rowman and Littlefield.

Virtue Epistemology. 2001. Utg. Fairweather och Zagzebski. Oxford University Press.

Zagzebski, Linda. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundation of Knowledge*. Cambridge University Press.